

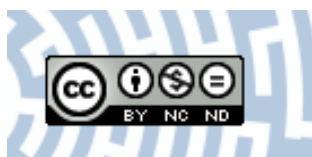


**You have downloaded a document from**  
**RE-BUS**  
**repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Filozoficzne korzenie władzy totalitarnej

**Author:** Zbigniew Kantyka

**Citation style:** Kantyka Zbigniew. (1993). Filozoficzne korzenie władzy totalitarnej. W: J. Sztumski (red.), "Społeczeństwo polskie w procesie demokratycznych przeobrażeń" (S. 52-76). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

ZBIGNIEW KANTYKA

## Filozoficzne korzenie władzy totalitarnej

Historia roztacza przed nami widok straszliwych igraszek wolności i sprawiedliwości społecznej. [...] Nie możemy obejść się ani bez jednej, ani bez drugiej — swoboda staje się niebezpieczną, jeśli nie jest ograniczona przez sprawiedliwość społeczną, tak jak sprawiedliwość społeczna staje się niebezpieczną, jeśli wolność nie ożywia jej i nie rozwija.

Adolf Prins

### 1. Wstęp — filozofia a polityka

Otoczający nas świat zjawisk i procesów politycznych postrzegamy najczęściej w perspektywie towarzyszących mu sprzeczności i konfliktów społecznych, toczącej się gry grupowych interesów, rywalizacji mniej lub bardziej konkurencyjnych organizacji i ruchów politycznych. Jest to niewątpliwie spojrzenie metodologicznie trafne, pozwalające zobiektywizować i wyjaśnić to, co na pierwszy rzut oka może być całkowicie niezrozumiałe. Wydaje się jednak, zwłaszcza przy uwzględnieniu dłuższej perspektywy czasowej, iż w wielu przypadkach równie istotny wpływ na tę sferę rzeczywistości mają często lekceważone i spychane na drugi plan czynniki świadomościowe, nieuchwytne w ramach deterministycznych (ekonomicznych, naturalistycznych, biologicznych) interpretacji<sup>1</sup>. Fakt, że w całym dotychczasowym rozwoju społecznym

---

<sup>1</sup> Na poparcie tej tezy warto przytoczyć interesującą myśl Isaiaha Berlina: „Teoria polityki jest gałęzią filozofii moralnej, która zaczyna od odkrycia lub zastosowania pojęć moralnych w sferze stosunków politycznych. Nie chcę przez to powiedzieć, jak być może mniemali niektórzy idealisci, że wszelkie ruchy historycz-

spotykały nas tak liczne i zwykle trudne do przewidzenia niespodzianki, wyraźnie wskazuje, iż jeśli w ogóle poszukiwanie logiki w historii ma jakiś sens, to jedynie pod warunkiem rezygnacji z mocno zakorzenionych w naszej świadomości skłonności do skrajnego pomniejszania bądź absolutyzowania wiary w twórcze możliwości Człowieka. Stawiając pytanie o wzajemne związki między filozofią i polityką, nieuchronnie wkraczamy na teren skomplikowanych i mimo wielu analiz nie rozstrzygniętych jednoznacznie zależności między materialnymi i duchowymi wyznacznikami ludzkiego działania. Losy wielowiekowej dyskusji toczącej się wokół tego problemu nasuwają uzasadnione obawy, czy można jeszcze powiedzieć na ten temat coś nowego. Z pewnością nie do przyjęcia są wszelkie rozwiązania skrajne, przyznające sferze materialnej (byt) bezwzględny prymat nad sferą duchową (idee) bądź odwrotnie<sup>2</sup>. Taka ogólna uwaga wydaje się w tym miejscu wystarczająca. Dalsze roztrząsanie kwestii nie ma, jak sądzę, większego sensu. Trafnie ujął istotę sprawy włoski teoretyk Gaetano Mosca, pisząc: „Na nic się nie zda dyskutowanie o tym, co ma przewagę — siły moralne czy materialne, gdyż każda siła moralna stara się, skoro tylko może to uczynić, o wzmocnienie się przez oparcie na interesach osobistych, to znaczy na siłach materialnych. Stara się więc o posiadanie pieniędzy i żołnierzy. Podobnie każda siła materialna stara się usprawiedliwić swą przewagę przez powoływanie się na jakąś doktrynę z zakresu umysłowego lub moralnego. Należy tedy uznać za prawdę, że czynniki kształtujące dzieje ludzkości są tak skomplikowane i splątane, iż wszelka zbyt uproszczona doktryna, mająca określić, które z tych czynników mają przewagę, prowadzi zawsze do błędnych wniosków i zastosowań.”<sup>3</sup>

Zasadniczy przedmiot prezentowanych rozważań stanowi zagadnienie wpływu filozofii na powstawanie, istnienie i obumieranie jednej ze specyficznych odmian władzy politycznej — władzy totalitarnej<sup>4</sup>. Jakie ty-

ne bądź konflikty pomiędzy ludźmi da się sprowadzić do ruchów i konfliktów między ideami lub siłami duchowymi, nie twierdzą nawet, że są one efektami czy też aspektami tychże. Uważam natomiast, że jeśli chce się zrozumieć takie ruchy i konflikty, trzeba przede wszystkim zrozumieć uwikłane w nie idee i postawy, gdyż właśnie one czynią z tych ruchów część ludzkiej historii, a nie zwykłe wydarzenia naturalne.” Zob. I. Berlin: *Dwa rozumienia wolności*. W: *Z zagadnień filozofii społecznej. Zapiski myśli humanistycznej — sens*. Red. M. Jaskólski. Kraków 1989, s. 237.

<sup>2</sup> Por. S. Świeżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 758—759.

<sup>3</sup> G. Mosca: *Historia doktryn politycznych od starożytności do naszych czasów*. Warszawa [b.d.w.], s. 251—252.

<sup>4</sup> Terminem „władza totalitarna” będę operował w najszerszym z możliwych do przyjęcia znaczeniu, rozumiejąc przez to określenie każdą odmianę władzy politycznej (państwowej) opartą na zasadach niedemokratycznych, której podsta-

py, rodzaje, formy filozofii najczęściej stają się zapleczem niedemokratycznych, autorytarnych sposobów sprawowania władzy i dlaczego? Odpowiedź na to pytanie, oprócz wyjaśnienia szeregu zjawisk i procesów historycznych, może ułatwić ocenę współczesnych zagrożeń istniejących w tym zakresie. Nie ma bowiem żadnej gwarancji, że dzisiejszy etap rozwoju społecznego, nawet w krajach należących do ekonomicznej i kulturalnej czołówki, całkowicie wyklucza odrodzenie się totalitaryzmu w jakiejś nowej historycznie formie. O tym, iż niespodzianki zawsze są możliwe, świadczy chociażby zaskoczenie wielu środowisk intelektualnych powstaniem takiego zjawiska jak faszyzm w centrum cywilizowanej i demokratycznej przedwojennej Europy.

Trzymając się sztywno pozytywistycznej zasady unikania wartościowania w rozważaniach naukowych, należałoby, poruszając problem władzy totalitarnej, poprzestać na stwierdzeniu, iż zjawisko takie istnieje, i na próbie jego opisu. Wydaje mi się jednak, iż byłby to obiektywizm pozorny i niebezpieczny, stwarzający wrażenie uznania za normalne czegoś, co normalnym (w kategoriach humanistycznych) nie jest. Totalitaryzm to społeczna dewiacja, której korzenie należy ujawniać, by zwiększyć szanse zapobiegania jej w przyszłości. To podstawowe założenie aksjologiczne dalszych moich rozważań. Właśnie kryterium stopnia rzeczywistej i potencjalnej totalitarności wydaje mi się aktualnie, wobec braku innych obiektywnych punktów odniesienia, najbardziej uniwersalnym kluczem oceny konkretnych modeli politycznych i społecznych. Z tej perspektywy ustrojami „lepszymi” będą te, których stan bieżący i kierunek rozwoju stwarzają najmniejsze niebezpieczeństwo powstania w ich ramach systemu władzy totalitarnej, a „gorszymi” te, w których przypadku takie zagrożenie jest największe.

Na samym wstępie konieczne wydaje się wyraźne wyróżnienie dwóch obszarów oddziaływania filozofii na politykę — inaczej wygląda sytuacja w kręgu tych, którzy posiadają władzę polityczną i kreują aktualnie istniejący system, inaczej na poziomie całej reszty społeczeństwa biernie ulegającego na co dzień oddziaływaniu zewnętrznego świata. Podstawową różnicę stanowi stopień zrozumienia rzeczywistości i możliwej do odegrania w niej roli. „W dotychczasowej historii — jak zauważył Max Horkheimer — zawsze tylko pewne określone grupy były pobudzane do tego, by rozpoznawać ograniczoność świata panujących myśli i w rozrachunkach ze starymi poglądami rozwijać nowe idee. [...] Są wielkie grupy społeczne, dla których jasność teoretyczna mogłaby stanowić tylko przeszkodę w do-

---

wową cechą stanowi ścisła reglamentacja życia politycznego, społecznego i gospodarczego, będąca konsekwencją instytucjonalnego i psychologicznego podporządkowania większości obywateli grupie rządzącej.

stosowaniu się do sytuacji i przyczynę jednostkowych konfliktów duchowych.”<sup>5</sup>

Ten jaskrawy dualizm nie pozostaje bez wpływu na ogólne mechanizmy zdobywania i sprawowania władzy politycznej — sytuacja, gdy znaczna część potencjalnych dysponentów państwa nie ma rozeznania w istniejącym układzie sił ani umiejętności racjonalizacji własnych interesów, stwarza możliwość głębokiej alienacji elity rządzącej i ograniczenia rzeczywistej demokracji. Jednocześnie mocno zakorzenione w świadomości społecznej predyspozycje do myślenia magicznego opartego na prostych symbolach i stereotypach stanowią podatny grunt do narodzin nowej dogmatycznej ideologii, która może pociągnąć za sobą intelektualnie ubezwłasnowolnione masy. Zasadność tych obaw przebiega m.in. z rozważań Karla-Dietricha Brachera, którego zdaniem „totalitaryzm różni się od wcześniejszych typów dyktatury swoją zdolnością do manipulatorskiego wykorzystania demokratycznych formuł i fikcji, [...] wykorzystuje zarazem wszystkie możliwości nowoczesnej komunikacji i technologii do wymuszenia albo wyłudzenia konsensusu i podporządkowania mas”<sup>6</sup>.

Do tej kluczowej, jak się wydaje, kwestii powrócę w dalszej części rozważań, zastanawiając się nad niebezpieczeństwami wynikającymi z aktualnej sytuacji w świecie polityki i próbując wskazać pewne możliwości ich uniknięcia.

## 2. Spór o sposób rozumienia świata — realizm kontra nominalizm

Jedną z podstawowych kontrowersji filozoficznych jest odmienne spojrzenie na naturę bytu, sięgające swymi korzeniami pierwszych koncepcji filozoficznych, jakie pojawiły się w już w starożytnej Grecji. Za protoplastę orientacji realistycznej można uznać Parmenidesa, który ogłaszając słynną formułę, iż „byt jest, a niebytu nie ma”, jako pierwszy w stanowczy sposób zakwestionował wiarygodność obrazu świata uzyskiwanego za pośrednictwem zmysłów i doświadczenia, twierdząc, że jedyna droga do poznania rzeczywistości prowadzi przez rozumowanie dedukcyjne. W jego przekonaniu, tym, co istnieje naprawdę, nie był zatem świat znany ludziom z wrażeń i obserwacji, świat zjawisk, lecz byt możli-

<sup>5</sup> M. Horkheimer: *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*. W: *Szkoła frankfurcka*. T. 1. Warszawa 1985, s. 330.

<sup>6</sup> K.D. Bracher: *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*. München 1976, s. 49. Cyt. za: F. Ryszka: *Państwo stanu wyjątkowego*. Wrocław—Warszawa 1985, s. 43.

wy do uchwycenia jedynie w formie nieempirycznej abstrakcji, który nieco później Platon — rozwijając ten punkt widzenia — nazwie światem idei. Nurt przeciwny, nominalistyczny, wywodzi się w prostej linii od Protagorasa, najwybitniejszego wśród sofistów, twórcy relatywistycznej zasady głoszącej, iż „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”. Propozycja ta realny byt przyznawała jedynie doświadczanym przez ludzi zjawiskom, odrzucając potrzebę poszukiwania jakichś abstrakcyjnych ogólnych pojęć i idei jako punktu odniesienia. Podstawową metodę naukową stanowić miały badania empiryczne — obserwowanie faktów i wyciąganie z nich wniosków. Stanowisko nominalistyczne rozwinęli cynicy i stoicy w polemice z teorią Platona, uważając, iż — wbrew temu, co on sugeruje — jego idee nie istnieją w świecie realnym, lecz są wyłącznie produktami logicznymi ludzkiego umysłu. Obie orientacje w ciągu wielu następnych wieków doczekały się licznych kontynuacji, którym towarzyszyły sporadyczne i zwykle mniej nośne ideologiczne próby ich przezwyciężenia.

Dla nas ważne jest, iż zarysowana rozbieżność stanowisk, na pierwszy rzut oka czysto teoretyczna i bardzo abstrakcyjna, miała i ma w dalszym ciągu ważne znaczenie z punktu widzenia zasadniczego pytania o genezę i istotę różnych form władzy dochodzących do głosu na poszczególnych etapach rozwoju społecznego.

Każda forma filozoficznego realizmu daje pewność, że jest coś takiego, jak uniwersalne dobro, w związku z czym nie pozostaje nic innego, jak rozpoznać je i wcielić w życie. Jest to wręcz obowiązkiem tych wszystkich, którzy odkryli różnicę między sferą pozorów a sferą prawdziwego bytu, wychodząc choćby na moment z Platonskiej jaskini<sup>7</sup>. W koncepcji chrześcijańskiej pierwotną tolerancję stosunkowo szybko zastąpił dogmat jedynie słusznej prawdy objawionej, który zrodził wymierzone przeciw heretykom słynne i przełomowe hasło św. Augustyna *cogite intrare* („zmuście ich, aby weszli”), zapoczątkowujące sojusz kościoła z państwem w przymusowej resocjalizacji tych, którzy zbłądzili, i w nawracaniu niewiernych. Odtąd władza państwowa stała się bezpośrednim nośnikiem i egzekutorem dobra, rozumianego jako najwyższa wartość etyczna, zyskując w ten sposób rangę strażnika jedynej i bezwzględnie obowiązującej prawdy<sup>8</sup>. „Realny socjalizm” usprawiedliwienie dla swej walki o wła-

<sup>7</sup> Zob. Platon: *Państwo*. T. 2. Warszawa 1948, księga VII, s. 57—59. Mocno podkreśla tę społeczną misję w swej interpretacji alegorii jaskini Platona Arno Anzenbacher, który pisze: „Emancypacja człowieka pod znakiem człowieczeństwa oznacza [...] również obowiązek współdziałania w tym, aby inni, a w końcu wszyscy ludzie znaleźli możliwość tej emancypacji. W przypowieści o jaskini ten, który zdołał wydostać się na zewnątrz, zstępuje ponownie w głąb jaskini i próbuje swych byłych współwięźniów »uwolnić z więzów i wyprowadzić na górę.«” Zob. A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1987, s. 55.

<sup>8</sup> Por. E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1966.

dzę i całej późniejszej politycznej egzystencji czerpał z przekonania o nieuchronności upadku kapitalizmu w związku z tzw. obiektywnymi prawidłowościami rozwoju społecznego oraz z wiary w szczególną misję dziejową proletariatu i jego politycznej awangardy.

Filozoficzny realizm, którego cechą jest bezwzględna apologia pewnych konkretnych wartości, pewność i wiara, stanowią znacznie lepsze zaplecze myślenia oraz działania dogmatycznego niż z zasady relatywistyczny nominalizm. Oczywiście, nie ma w tym zakresie jakiejś ścisłej zależności — dogmatem samym w sobie może być również ślepa walka z pozycji skrajnie nominalistycznych z każdą formą realizmu tylko z tego powodu, że jest realistyczna właśnie. Czysto empiryczne podejście do polityki oznaczać może jednak w praktyce zanegowanie sensu stosowania norm moralnych w odniesieniu do tej dziedziny życia społecznego. To chyba jedno z największych zagrożeń wynikających z filozoficznego nominalizmu. Całkowite uwolnienie polityki od oceny etycznej, bezwzględne podporządkowanie środków celom otwierają drogę do rozwiązań typu makiawelistycznego — w tym i wariantu totalitarnego, jeżeli odpowiada on bieżącej koniunkturze. Oczywiście, podejście realistyczne nie usuwa automatycznie tego niebezpieczeństwa, ale stwarza pewien czytelny punkt odniesienia, pozwalający w ogóle mówić o polityce w kategoriach moralnych. Różnicę widać wyraźnie w diametralnie różnej z tego punktu widzenia filozofii sofistów i Sokratesa. Pierwsi uczyli sztuki polityki rozumianej jako umiejętność skutecznego osiągania wyznaczonych celów, bez względu na jakieś dodatkowe kryteria, czasem opowiadając się wprost — jak np. Kallikles i Trazymach — za kultem siły. Zupełnie inaczej Sokrates, akcentujący mocno etyczne przesłanki działania politycznego, bez których ewentualna techniczna sprawność nie ma sensu (a nawet jest szkodliwa). Przeciwnikami hiperindywidualizmu i nihilizmu sofistów byli również Platon i Arystoteles, rozwijający konsekwentnie moralistyczną filozofię państwa i polityki, opartą na zasadzie koniecznej zgodności prawa ludzkiego z prawem natury. To klasyczne już spojrzenie szczególnie wyraźnie uwidacznia się w rozważaniach Arystotelesa — dla niego polityka jest naczelną i najbardziej kierowniczą nauką, która „największych dokłada starań, aby wyrobić w obywatelach pewne właściwości, to jest uczynić ich dzielnymi i zdolnymi do dokonywania czynów moralnie pięknych”, a państwo to tylko taki związek społeczny, który jest „wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczającego bytowania”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956; tenże: *Polityka z dodaniem pseudo-Arystotelesowskiej ekonomiki*, Warszawa 1964, księga III, rozdz. V. Cyt. wg W. Kornatowski: *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 171—174.

Zarysowane już w starożytności kontrowersje przybrały w wiekach następnych formę sporu o status i treść prawa natury. Średniowieczne chrześcijaństwo nadało mu ściśle teologiczny wymiar, utrzymując zasadę bezwzględnego prymatu prawa Boskiego nad wszelkimi normami stanowiącymi przez ludzi (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu). Renesans, a później oświeceniowy liberalizm zdecydowanie odrzuciły ten model, zwracając się w stronę pojmowanej laicko rozumnej natury człowieka (Grocjusz, Samuel Pufendorf, Christian Wolff). Wraz z uznaniem państwa za efekt umowy społecznej, a więc w zasadzie za subiektywne dzieło człowieka, zmieniło się także spojrzenie na politykę — do głosu doszło przekonanie, iż człowiek może w sposób aktywny i skuteczny kształtować swój los, kierunek rozwoju i sposób organizacji społeczeństwa. Brak tak silnie dotąd zakorzenionego w świadomości społecznej przekonania o naturalistycznej czy Boskiej determinacji ludzkiego bytu jeszcze ostrzej niż dawniej postawił na porządku dziennym pytanie o cel polityki i relację między nią a moralnością.

Dramatyczne wydarzenia polityczne pierwszej połowy naszego wieku można, przynajmniej w pewnej mierze, traktować jako negatywną konsekwencję dwoistej od samego początku natury mieszczańskiej idei tolerancji. Uwolniła ona wprowadzić człowieka od dogmatycznych autorytetów, stawiając jednak przed nim zarazem wymóg pełnego poszanowania różnorodnych postaw, także tych nie mieszczących się dotąd w żadnym z tradycyjnych systemów moralnych. Tym samym takie pojęcia i wartości, jak sprawiedliwość, równość, wolność, szczęście, które w poprzednich wiekach miały za sobą jakąś obiektywną sankcję, utraciły swe duchowe korzenie. Abstrakcyjny rozum okazał się dla idei gwarancją niewystarczającą. „Twierdzenie, że sprawiedliwość i wolność są, same w sobie, lepsze od niesprawiedliwości i ucisku, jest, z punktu widzenia nauki, nieweryfikowalne i bezużyteczne — jak podkreśla w jednej ze swoich prac M. Horkheimer. Samo w sobie brzmi ono tymczasem równie bezsensownie, jak twierdzenie, jakoby czerwień była piękniejsza od błękitu albo jajko lepsze od mleka.”<sup>10</sup>

Warto w tym kontekście odnotować najpoważniejszą chyba w filozofii próbę rozstrzygnięcia tego dylematu, podjętą przez Kanta, która jednak — przynajmniej na razie — okazała się zbyt abstrakcyjna, by stać się elementem jakiejś znaczącej politycznie ideologii (nie licząc pewnych, raczej akademickich odmian socjaldemokracji, np. austromarksizmu i wszelkich jego współczesnych kontynuacji). Propozycja Kanta, nie zawierając żadnych konkretnych definicji dobra i zła w stylu minionych epok, nie

<sup>10</sup> M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*. W: tenże: *Społeczna funkcja filozofii*. Warszawa 1987, s. 265—266.



odwołując się również dla ich uzasadnienia do jakichś zewnętrznych ponadludzkich sił lub bytów ani też czystej empirii, określała jednak wyraźnie podstawowe zasady relacji między jednostkami w wymiarze indywidualnym i społecznym. Miały one opierać się na rozumnej woli i służących jej za podstawę imperatywach: kategorycznym i praktycznym, nakazujących traktowanie każdego człowieka zawsze i wszędzie wyłącznie jako celu samego w sobie, nigdy jako środka<sup>11</sup>. Właśnie uniwersalny charakter tak zdefiniowanej moralności był pomysłem zupełnie nowym — Kant przyznawał prawo do godności ludzkiej każdemu człowiekowi, niezależnie od historycznej, religijnej, antropologicznej, biologicznej lub psychologicznej argumentacji, odrzucając tym samym prawomocność czyichkolwiek roszczeń do ograniczania cudzej wolności ze względu na jakieś dodatkowe pseudoobiektywne ideologiczne kryterium<sup>12</sup>. „Choćby miało to kosztować panującą władzę wielkie ofiary — pisał — prawo ludzi musi być uważane za święte. Nie można tu szukać półśrodków i wymyślać prawa pragmatycznie uwarunkowanego [...], lecz wszelka polityka musi ugiąć kolano przed moralnością.”<sup>13</sup> Propozycja ta nie zyskała szerszego uznania — była zbyt absolutystyczna dla relatywistycznie zorientowanych zwolenników empiryzmu, a zbyt uniwersalistyczna dla rozmaitej barwy realistów. W świecie polityki nie miała większych szans głównie ze względu na niechęć wszelkich ideologii do wiązania sobie rąk tak jednoznacznie i szeroko zdefiniowaną kategorią „abstrakcyjnego człowieka”.

Okazuje się, iż tak naprawdę, mimo wieków intelektualnych zmagania, kontrowersji i polemik, myśl polityczna powróciła do punktu wyjścia — do pytania o naturę bytu i istotę prawdy. Choć może nie jest tak zupełnie tragicznie; zdobyte w tym czasie doświadczenie ujawniło złudzenia i niebezpieczeństwa tkwiące w skrajnie realistycznym bądź skrajnie nominalistycznym rozumieniu świata, nie dając wprawdzie jednoznacznej odpowiedzi, gdzie należy szukać prawdy, pokazując jednak wyraźnie, gdzie jej z pewnością nie ma.

<sup>11</sup> Zob. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1994, s. 15—23.

<sup>12</sup> Por. L. Kołakowski: *Kant i zagrożenie cywilizacji*, W: tenże: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 87.

<sup>13</sup> I. Kant: *Filozoficzny projekt wiecznego pokoju*, Cyt. wg: H. Marcuse: *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*, W: *Szkola frankfurcka...*, t. 1, s. 407.

### 3. Spór o ocenę aktualnej rzeczywistości politycznej — ideologia kontra utopia

Historię rozwoju społecznego, przynajmniej od momentu pojawienia się państwa i polityki, można rozpatrywać m.in. przez pryzmat tego, co utopijne i tego, co ideologiczne w myśli ludzkiej. Ścieranie się tych dwóch sposobów postrzegania świata, sprzężonych zwrotnie z przeobrażeniami struktury społecznej, może służyć jako klucz do wyjaśniania losów poszczególnych formacji społecznych, powstawania i ewolucji różnych form sprawowania władzy politycznej. Pojęcia „utopia” i „ideologia” bywają definiowane w sposób różnorodny. Najbardziej przydatne w tym miejscu wydaje się sięgnięcie do rozróżnienia zaproponowanego przez Karla Mannheim’a. W świetle jego koncepcji *ideologia* odzwierciedla sposób myślenia i interesy grup rządzących, służąc utrzymaniu korzystnego dla nich *status quo*; *myślenie utopijne* wyraża natomiast interesy grup uciemnionych, całkowicie negujących istniejącą sytuację i zmierzających do jej zmiany. Źródło obu typów interpretacji rzeczywistości stanowi walka polityczna, a ich cechą wspólną jest brak zainteresowania tym, co naprawdę istnieje, blokowanie możliwości trafnego rozpoznania realnego stanu społeczeństwa — dlatego pełnią one funkcję form zbiorowej nieświadomości<sup>14</sup>.

O wpływie określonych ideologii lub utopii na model sprawowania władzy politycznej decyduje z reguły ich rzeczywista treść społeczna, która nie zawsze jest zbieżna z formalnie deklarowanymi celami i środkami działania. Czy rację mają ci, którzy atakują istniejący w danym momencie historycznym system społeczny, krytykując jego podstawowe wady ze względu na hierarchię wartości akceptowaną przez grupę, w której imieniu działają, czy też ci, którzy bronią istniejącego *status quo*, ukazując niebezpieczeństwa związane z zachwianiem równowagi i zmianą systemu sprawowania władzy? Bywają sytuacje jednoznaczne, gdy demokratyczna utopia zderza się z ideologią państwa totalitarnego (tyranią, despotią) lub gdy utopijnie zabarwiony totalitaryzm pretenduje do przejęcia władzy, występując przeciwko państwu demokratycznemu. W takich momentach ocena nie jest trudna. Przeważnie jednak o jednoznaczną kwalifikację według proponowanego kryterium oceny (stopień totalitarności lub totalitarnogenności) znacznie trudniej, zwłaszcza iż przeciw-

---

<sup>14</sup> K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. W: *Problemy socjologii wiedzy*. Red. A. Chmielecki i in. Warszawa 1985, s. 344.

slawne strony najczęściej przedstawiają się jako reprezentanci interesów ogółu.

**Utopia.** Już sama sytuacja pozostawania w opozycji do tego, co jest, rodzi naturalną skłonność do abstrakcyjnego modelowania przyszłości i postrzegania świata w kategoriach dychotomicznych (czarne — białe). Całe zło społeczne jawi się jako produkt tych, którzy panują — wystarczy ich odsunąć, a powstanie kraina ludzkiej szczęśliwości (*vide* — utopia chiliastyczna i komunistyczna). Absolutyzacja stworzonego w takich warunkach projektu w połączeniu z tezą o konieczności obalenia istniejącego porządku czynem może owocować oderwanym od realiów hurrarewolucyjnym optymizmem, wiarą w możliwość pełnej i szybkiej przebudowy świata. Brak dostępu do państwowego aparatu przymusu ogranicza jednak wynikające stąd niebezpieczeństwa, choć w formie odprysków mogą one dać znać o sobie np. w postaci terroryzmu. Dopiero zwycięstwo rewolucji i dojście utopii do władzy to moment, w którym ujawnia się jej rzeczywiste oblicze — doraźne polityczne środki przesłaniają często humanistyczne filozoficzne cele. Niezależnie od tych ciemnych stron myślenia utopijnego może ono, ze względu na swój głęboki krytycyzm wobec istniejącego modelu państwa, obnażać zafałszowania i przemilczenia zawarte w oficjalnej ideologii, przyczyniając się tym samym do odkrywania rzeczywistych mechanizmów polityki i upowszechniania tej wiedzy w społeczeństwie.

**Ideologia.** Jej zachowawczość i bezpośredni związek z interesami tych, którzy kierują państwem, mogą w ekstremalnych sytuacjach powodować, iż chęć bezwzględnego utrzymania zajmowanej pozycji weźmie górę nad oficjalnie głoszoną hierarchią wartości. Stąd już tylko krok do całkowitego podporządkowania niezasubordinowanego społeczeństwa nieomylnemu Państwu. Obraz świata zawarty w ideologii jest także fałszywy, choć z innych niż w przypadku utopii względów. Myślenie ideologiczne charakteryzuje skłonność do abstrahowania od rzeczywistych różnic i konfliktów społecznych, ograniczanie swobody obiegu informacji, brak tolerancji, negatywny stosunek do pluralizmu, instrumentalne traktowanie oświaty.

#### IDEOLOGIA

orientacja transcendentálna wobec rzeczywistości, mieszcząca się w ramach istniejącego porządku, afirmująca go

#### UTOPIA

orientacja transcendentálna wobec rzeczywistości, rozsadzająca istniejący porządek, przeciwdziałająca mu

W świetle przedstawionych uwag uzasadnione wydaje się spostrzeżenie, iż o tym, czy pewna forma myślenia ideologicznego lub utopijnego stanowić może źródło i filozoficzne uzasadnienie totalitaryzmu, decyduje

treść zawartych w niej poglądów, sposób argumentacji jej zwolenników i proponowane przez nich metody jej urzeczywistniania. Każdy z tych trzech elementów może w określonych warunkach odegrać rolę decydującą. Praktyka historyczna pokazuje, iż zwykle najgroźniejsze z tego punktu widzenia bywają triumfujące utopie i upadające ideologie. Pierwsze szukają rekompensaty za dawne krzywdy w eksterminacji byłych panujących, drugie próbują wszelkimi metodami bronić swej dominującej pozycji przed naciskiem warstw upośledzonych.

Antidotum na błędy myślenia utopijnego i ideologicznego stanowić powinna, według K. Mannheim'a, świadomość socjologiczna<sup>15</sup>, zawierająca wyobrażenia adekwatne do rzeczywistości, odpowiadające temu, co faktycznie istnieje. Problem polega na tym, iż nawet na poziomie naukowym, a cóż dopiero w zakresie świadomości społecznej, uwolnienie się od zniekształcającego wpływu konkurencyjnych systemów wartości wydaje się na razie raczej niemożliwe.

#### **4. Spór o relację między jednostką, społeczeństwem i państwem — kolektywizm kontra indywidualizm**

Niewątpliwie filozoficzny rodowód ma silnie związany z praktyką funkcjonowania konkretnych systemów politycznych problem realizowanej przez nie hierarchii wartości. Niemal od początku wszelkiej ludzkiej autorefleksji na temat spraw społecznych i politycznych ścierają się dwa przeciwstawne rozwiązania, u których źródeł leży odmienne spojrzenie na naturę człowieka i jego możliwości. Pierwsze z nich, umownie nazwane indywidualistycznym, zakłada, iż w każdych okolicznościach punkt wyjścia stanowić powinien konkretny człowiek — państwo jest w tym układzie elementem wtórnym, mającym sens tylko wówczas, gdy wynika bezpośrednio z potrzeb jednostkowych i gdy jest im całkowicie podporządkowane. Istnienie społeczeństwa, rozumianego jako suma działających na własną rękę i na własny rachunek jednostek, nie jest zatem uzależnione od istnienia państwa. Punktem wyjścia kolektywistycznego sposobu myślenia jest natomiast najczęściej nieco bardziej sceptyczne spojrzenie na możliwość samodzielnego sterowania przez jednostki i społeczeństwa swoim własnym losem. Państwo jest konieczne, by umożliwić ludziom wzajemną współpracę i zagwarantować właściwe między nimi relacje, bez czego ich przetrwanie raczej nie byłoby możli-

<sup>15</sup> Por. K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. „Colloquia Communia” 1986, nr 2—3, s. 207—215.

we. Przejrzyscie zdefiniował zasadniczą różnicę między tymi stanowiskami Friedrich Hayek, wprowadzając kategorię *cosmos* na określenie porządku spontanicznie uformowanej wewnętrznej równowagi, opartej na zasadzie funkcjonalności, której najczystszy historycznym uosobieniem jest samosterujący mechanizm społeczeństwa mieszczańskiego, oraz kategorię *taxis* odzwierciedlającą ład zorganizowany z zewnątrz, podporządkowany zasadzie celowości, odpowiadający woluntarystycznemu światu państwa politycznego<sup>16</sup>. Towarzyszy tej różnicy odmienne rozumienie kategorii wolności i demokracji, dające się sprowadzić do zaproponowanego przez M. Duvergera rozróżnienia na *liberte resistance* i *liberte participation*<sup>17</sup>.

Pierwsze zderzenie się indywidualizmu z kolektywizmem możemy odnaleźć już we wczesnej chińskiej myśli politycznej i filozoficznej, w konfrontacji między jej najsilniejszymi nurtami — taoizmem i konfucjanizmem. W zakresie problemu relacji między jednostką a państwem propozycje Lao-tsy i Konfucjusza różniły się zasadniczo. „Gdy rządzić jakby bez rządzenia — czytamy w fundamentalnym dziele taoistycznym, księdze *Tao Te Cing* — ludzie są uczciwi i w szczęściu. Gdy rządzić skrupulatnie i planowo, naród popada w niepokój i nędzę.”<sup>18</sup> Spontaniczność jest w tym ujęciu podstawową zasadą i warunkiem cnoty. Zupełnie inaczej niż u Konfucjusza, który całą energię swej filozoficznej argumentacji kieruje na uzasadnienie istniejącego, narzuconego z góry ładu społecznego i politycznego, ideał dobrego człowieka i obywatela dostrzegając w jednostce całkowicie posłusznej wszelkim obowiązującym konwencjom<sup>19</sup>. Według opinii Alana Watts’a „konfucjaniści nakazywali cnotę polegającą na sztucznym przestrzeganiu reguł i przepisów, taoiści wskazywali, że taka cnota jest nienaturalna i nieautentyczna”<sup>20</sup>. Na gruncie europejskim prekursorami myślenia indywidualistycznego byli sofisci i cynicy, choć pełniejszy wymiar uzyskała ta koncepcja dopiero w okresie oświecenia; wariant kolektywistyczny zawdzięcza natomiast najwięcej filozofii Platona, silnie inspirującej rozmaite projekty społeczne pojawiające się w wiekach następnych.

Na pierwszy rzut oka oczywisty wydaje się związek myślenia typu kolektywistycznego z filozoficznym realizmem, a indywidualistycznej

---

<sup>16</sup> F. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. London 1975. Por. także: M. Ludassy: *Wolność czy równość?* „Prezentacje” 1981, nr 11, s. 16—25.

<sup>17</sup> M. Duverger: *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*. Paris 1956, s. 204.

<sup>18</sup> Lao-tsy: *Tao Te Cing*. Katowice 1969 (maszynopis), fragment 58.

<sup>19</sup> Por. G. L. Seidler: *Przedmarksowska myśl polityczna*. Kraków 1985, s. 36.

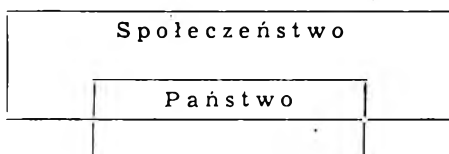
<sup>20</sup> A. W. Watts: *Filozofia tao*. W: *Taoizm*. Kraków 1988, s. 24—25.

wizji świata społecznego z filozoficznym nominalizmem. I rzeczywiście, wiele argumentów teoretycznych i przykładów historycznych potwierdza taki właśnie układ zależności. Usytuowanie państwa ponad społeczeństwem i jednostką wydaje się logiczną konsekwencją przyjęcia za punkt wyjścia tezy o realnym istnieniu jakiejś nie kwestionowanej obiektywnej prawdy, niedostępnej dla ogółu, lecz możliwej do rozpoznania przez pewną elitę (filozofów, duchowieństwo, awangardę proletariatu), szczególnie predestynowaną z tego tytułu do kierowania państwem. Tylko jej reprezentanci znają optymalny sposób organizacji życia społecznego, co — w ich przekonaniu — stanowi wystarczającą legitymizację do przejęcia i sprawowania władzy politycznej. Zdarza się, że jest to legitymizacja jedyna — gdy pierwotne społeczne poparcie znika (jeżeli w ogóle istniało), dalsza realizacja abstrakcyjnego projektu przebudowy świata staje się możliwa jedynie przy bezpośrednim zastosowaniu administracyjnego i politycznego przymusu. Cel uświęca środki — tak rodzi się pewna forma władzy totalitarnej, mająca korzenie w realistycznej opcji filozoficznej. Podstawowym sensem istnienia państwa jest w tym modelu systematyczne przystosowywanie obywateli do realizacji precyzyjnego uniwersalnego planu skonstruowanego przez reprezentantów politycznej elity. Nominalizm, w odróżnieniu od realizmu, jest już w samym punkcie wyjścia zdecydowanie indywidualistyczny. Nie ma prawd absolutnych, miarą wszelkich wartości jest — pojmowany nie abstrakcyjnie, lecz empirycznie — człowiek. Gwarancję stanowią, opisane po raz pierwszy przez Grocjusza, a rozwinięte przez Locke'a, tzw. prawa podmiotowe (*rights*), czyli niezbywalne i nienaruszalne uprawnienia przysługujące każdej jednostce już z tytułu samego jej istnienia. Nikt, w tym i państwo ze swoim prawem pozytywnym (*law*), nie może w nie ingerować.

Czy w rzeczywistości jednak zarysowana linia podziału jest aż tak prosta? Sądzę, a potwierdza to wyraźnie historia myśli politycznej ostatnich dwóch stuleci, iż chociaż najbardziej naturalnym zapleczem większości koncepcji kolektywistycznych są filozofie realistyczne, to samo opowiedzenie się za nominalizmem nie zawsze oznacza bezwzględne przyznanie pierwszeństwa wolności jednostki przed omnipotencją politycznego państwa. Kto wie, czy najbardziej istotny podział na tym tle nie nastąpił właśnie w łonie nominalistycznego liberalizmu, u którego zarania zdarzyły się ze sobą tak odmienne przecież w sensie politycznym modele J. Locke'a i T. Hobbesa. O ile pierwszy z nich oceniając optymistycznie naturę człowieka, widział w państwie jedynie instytucję gwarantującą skuteczną ochronę indywidualnych praw podmiotowych, o tyle drugi — całkowicie przeciwnie — nie dostrzegał w ogóle możliwości egzystencji jednostek i społeczeństwa poza państwem, uzasadniając niemal nieograniczoną władzę polityczną Lewiatana potrzebą hamowania destrukcyjnych

ludzkich popędów. Trzeci z wielkich projektów tej epoki — koncepcja J. J. Rousseau — mimo odmiennych przesłanek i konstrukcji, w swoich politycznych konsekwencjach był bliski propozycji Hobbesa. Dla Rousseau państwo to instytucja niezbędna z racji tego, iż człowiek w stanie przedpaństwowym walczy z innymi ludźmi; celem państwa jest wychowanie (rozumiane jako swoista resocjalizacja) jednostek, metodą — bezwzględne podporządkowanie życia społecznego państwu<sup>21</sup>. Nie bez powodu zatem koncepcja Jana Jakuba, mimo swej społecznie postępowej treści i demokratyczno-wolnościowej frazeologii, bardzo często pretenduje do miana prototypu niektórych późniejszych systemów totalitarnych (przede wszystkim państwa stalinowskiego).

Locke



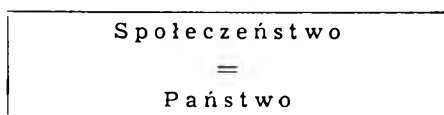
**CEL REWOLUCJI:** wyzwolenie w harmonii z prawem natury spontanicznych sił autoregulacji. Rewolucyjna przemoc ma służyć ograniczeniu władzy despotycznej.

**ZASADA:** wykorzystanie twórczego egoizmu naturalnych interesów.

**Cecha:** podział władz.

**WOLNOŚĆ** — jako wrodzone i nieograniczone prawo do niezależności indywidualnej.

Hobbes/Rousseau



**CEL REWOLUCJI:** wprowadzenie, wbrew zdeprawowanemu społeczeństwu i zepsutej naturze ludzkiej, całościowego ustroju zgodnego z doktryną prawa natury.

**ZASADA:** uruchomienie bodźców moralnych (nawracanie), popartych instytucjonalnym przymusem.

**Cecha:** jedność władz.

**WOLNOŚĆ** — jako możliwość czynnego udziału w sprawowaniu zbiorowej władzy (Rousseau) oraz jako konieczność całkowitego podporządkowania się jej.

Wysokie miejsce na liście oskarżonych o wrogość wobec indywidualistycznie rozumianej wolności zajmuje bez wątpienia Hegel, podejrzany już chociażby przez sam fakt wypuszczenia spod swoich skrzydeł Marksa i jego następców. Stawiając państwo polityczne, zorganizowane w formie rozumowego odbicia ostatecznego celu dziejów, ponad opartym na grze partykularnych interesów społeczeństwem obywatelskim, Hegel siłą rzeczy usytuował się poza nawiasem klasycznego liberalizmu. W rzeczywistości, wbrew powszechnej opinii, państwo nie było w jego koncepcji

<sup>21</sup> J. Habermas: *Prawo naturalne i rewolucja*. W: tenże: *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Warszawa 1983, s. 127—141. Por. także M. Borucka-Arczowa: *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*. Warszawa 1957, rozdz. IV i V.

celem samym w sobie. Chodziło mu o wolność, choć rozumianą nie jako prawo do egoistycznej samowoli (jak w ujęciu wielu liberałów), lecz w formie uświadomionej konieczności działania w zgodzie z wolą zbiorowości. Hegel doceniał emancypacyjną funkcję społeczeństwa obywatelskiego, zwłaszcza w zakresie wyzwolenia człowieka ze świata zależności przyrodniczych, uważał jednak bierne posuwanie się po tej linii za sprzeczne z logiką dziejów. Dalszy rozwój wymagał, jego zdaniem, ograniczenia woli indywidualnej na rzecz woli powszechnej — stąd właśnie potrzeba istnienia silnego państwa. I w tym wypadku u źródeł filozoficznego antyindywidualizmu, podobnie jak u Hobbesa i Rousseau, leżało pesymistyczne spojrzenie na naturę człowieka <sup>22</sup>.

Klasyczny liberalizm i wszystkie jego współczesne neoliberalne kontynuacje zdecydowanie odcinają się od tradycji russowskiej i heglowskiej, gwałtownie, krytykując ich antywolnościowe konsekwencje <sup>23</sup>. W rzeczywistości jednak jest wiele argumentów świadczących o tym, iż głoszona przez liberałów pochwała indywidualizmu bardzo często, w określonych warunkach, ma charakter czysto deklaracyjny. Mocna w okresie walki z feudalizmem, w kapitalizmie poważnie słabnie, staczając się momentami wręcz na pozycje solidarystyczne (skąd już przecież tylko krok do nowej ideologicznej formy kolektywizmu). W ten sposób praktycznie urzeczywistniany liberalizm bywa w swej istocie, wbrew temu, co sam o sobie głosi, właśnie antyindywidualistyczny <sup>24</sup>. Z drugiej strony, w warstwie teoretycznej, polemizując z socjalizmem i konserwatyzmem, liberałowie opowiadają się konsekwentnie za skrajnym wręcz indywidualizmem, zwalczając bezwzględnie wszelkie próby myślenia o sprawach społecznych w kategoriach wspólnoty <sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Por. M. Sobolewski: *Wprowadzenie do historii myśli politycznej wieku XIX*. W: *Z zagadnień filozofii społecznej...*, s. 124—129.

<sup>23</sup> Por. m.in. traktat Emila Faguet'a: *Liberalizm*. Lwów [b.d.w.], wymierzony w całości przeciwko *Umowie społecznej* J. J. Rousseau.

<sup>24</sup> Na zjawisko to zwrócił uwagę już w okresie międzywojennym Max Horkheimer: „Gdy nie da się zaspokoić egoizmu mas idących za mieszczańskim przywódcą, gdy ich postulaty spycha się w kierunku wewnętrznego oczyszczenia, posłuszeństwa, oddania i gotowości do ofiar, gdy miłością i uznaniem obdarza się nie indywiduum, lecz kukły nadętych wodzów, symbole i wzniosłe ideały [...], gdy zaś inne indywiduum odbierane jest jako nic, to pogardzane i negowane jest indywiduum w ogóle, jego przyjemności i szczęście.” Por. M. Horkheimer: *Egoizm i ruch wolnościowy*. W: *tenże: Społeczna funkcja filozofii...*, s. 193—194. Zob. też: *tamże*, s. 134—136.

<sup>25</sup> Wymownym tego świadectwem są poglądy lidera światowego neoliberalizmu Friedricha Hayeka, który ma za złe społeczeństwu Zachodu, iż poważnie przejęły się zawartą w programie Nowej Lewicy krytyką charakterystycznego dla społeczeństw konsumpcyjnych egoizmu i alienacji, podejmując próby reorganizacji życia społecznego na podstawie nowych wartości. Por. F. Hayek: *The Constitution of Liberty*. London 1960.



Czy z punktu widzenia wartości podstawowej, za jaką można uznać wolność jednostki, indywidualizm jest zawsze rozwiązaniem lepszym niż kolektywizm? Odpowiedź na to pytanie, wbrew pozorom, wcale nie jest oczywista. Ludzie spotykają się ze sobą w życiu społecznym, a to rodzi konieczność uzgodnienia reguł wzajemnych relacji. Absolutna, niczym nie ograniczona wolność wszystkich jest, z racji istniejących różnic potrzeb i interesów, nierealna. Indywidualizm w postaci skrajnej to zatem nie mniejsza utopia niż despotyczny kolektywizm. Zarówno model państwa opartego na prawie będącym funkcją egoistycznej siły (Hobbes), jak i model państwa urzeczywistniającego abstrakcyjną cnotę (Platon) prowadzić mogą do tyranii. Pierwszy w pełni zrozumiał to Immanuel Kant, przeciwstawiając empirycznemu makiawelizmowi XVIII wieku zasadę imperatywu kategorycznego, a średniowiecznej scholastycznej koncepcji absolutnego podporządkowania zasadę autonomii woli<sup>26</sup>. Granicą wolności jednostki musi być wolność innych jednostek — wyznacza ją zatem moralność, a nie siła. Jednocześnie nikt nie ma prawa zmuszać innego człowieka do cnoty, a tym samym ograniczać jego wolności, jeśli używa on jej w zgodzie z wolnością ogółu. Kant „tym, którzy przeczyli wszelkim regułom i nie uznawali innego prawa prócz przyjemności, głosił zasadę obowiązku, który rozkazuje bezwzględnie i bezwarunkowo. Tym, którzy pojmowali prawo jako nakaz narzucony z zewnątrz woli podległej, ukazywał wolę prawodawczą i twierdził, że istota rozumna nie może być do niczego prócz prawa zmuszona, prawa, które sama ustanowiła.”<sup>27</sup>

Kompromisowa propozycja Kanta nie zamknęła kontrowersji i polemik — postawione w starożytności pytania pozostają aktualne i dziś. Występuje nadzieja, że w toku dalszych poszukiwań optymalnych proporcji między pierwiastkiem indywidualistycznym i kolektywistycznym w życiu społecznym uda się nam uniknąć tak tragicznych często w skutkach błędów popełnianych w przeszłości.

## 5. Spór o stosunek do przeszłości i przyszłości — zachowawczość kontra postępowość

Niezwykłe interesującym zagadnieniem jest sprawa ewentualnego wpływu zawartej w poszczególnych filozofiach koncepcji historii na czerpiące z nich ideologiczne uzasadnienie różne odmiany władzy politycznej.

<sup>26</sup> Por. P. Janet: *Historia doktryn politycznych, wraz z historią filozofii prawa*. Cz. 2. Poznań 1923, s. 169, 175.

<sup>27</sup> Tamże, s. 169—170. Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 35—39; tenże: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 70—71.

Można przypuszczać, iż nie jest to czynnik bez znaczenia, choć istniejące zależności nie są zupełnie jednoznaczne i oczywiste. Początek problemu i jego złożoność widać wyraźnie już w budzących do dnia dzisiejszego wiele rozmaitych ocen i komentarzy poglądach społeczno-politycznych Sokratesa, a zwłaszcza w jego bezpośrednim stosunku do demokracji ateńskiej<sup>28</sup>. Dla starożytnych życie społeczne wkomponowane było jeszcze w sposób naturalny w porządek świata przyrody, stąd problem stosunku do przeszłości — choć już istniał — nie miał aż tak doniosłego znaczenia, jak w czasach nowożytnych. Dopiero renesans i oświecenie nadając rzeczywisty sens takim wartościom jak wolność i indywidualność, uznały jednostkę za autonomiczny podmiot działań. Odtąd historia przestała być traktowana jako coś zewnętrznego, danego ludziom obiektywnie — człowiek uzyskał prawo kreowania swego losu zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i dziejowym. Z tą chwilą szczególnego znaczenia nabrała kwestia oceny przeszłości. Wyzwolony, przynajmniej częściowo, z więzów historycznej determinacji, człowiek mógł po raz pierwszy wybrać kierunek przekształceń ustrojowych, akceptując bądź odrzucając elementy dotychczasowej tradycji. Narastające na tym tle kontrowersje najbardziej jaskrawy wymiar uzyskały w starciu zapatrzonego w przyszłość liberalizmu z broniącym feudalnej schedy konserwatyzmem. Ostateczne bezapelacyjne zwycięstwo kapitalizmu rozstrzygnęło ten konflikt tylko pozornie, na płaszczyźnie politycznej — w warstwie filozoficznej pozostało jednak szereg pytań otwartych, stanowiących do dziś sedno polemiki między zagorzałymi obrońcami przeszłości a zwolennikami szybkiego marszu w przyszłość.

Jedna z zasadniczych wątpliwości dotyczyła możliwości skutecznej ingerencji człowieka w kierunek i tempo rozwoju społecznego. Konserwatyści zakwestionowali optymistyczną wiarę liberałów w „postęp”, krytykując abstrakcjonizm i utopizm ich filozofii społecznej. Był to atak celny, który doprowadził do paradoksalnej sytuacji, że sposób myślenia wielu liberałów, znacznie bardziej otwarty na nowe elementy rozwojowe niż poglądy konserwatystów, zaczął jawić się współczesnym jako „sztywny”, podczas gdy dawne tradycjonalistyczne koncepcje wyglądały „żywo” i abstrakcyjnie. Wynikało to częściowo z tak charakterystycznej dla liberalnego racjonalizmu systemowości — dążenia do przebudowy porządku społecznego od podstaw i w sposób całościowy, któremu konserwatyzm przeciwstawił, skierowany przeciwko wszelkim uogólnieniom, eklektyczny irracjonalizm<sup>29</sup>. Najistotniejszy w tym pojedynku był problem stosunku filozofii i polityki do tzw. świadomości historycznej. Racjonalistyczny liberalizm, chcąc nie chcąc, niemal absolutnie zakwestio-

<sup>28</sup> Por. np. H.I. Stone: *Sąd nad Sokratesem*. „Zdanie” 1989, nr 10, s. 37—41

<sup>29</sup> Por. K. Mannheim: *Myśl konserwatywna*. Warszawa 1986, s. 107—109.

nował znaczenie tradycji, kładąc podwaliny optymistycznej wiary, iż budowa nowego idealnego społeczeństwa to problem czysto techniczny — człowiek jest w stanie dzięki swemu rozumowi i skutecznej polityce zapanować nad logiką rozwoju społecznego, eliminując towarzyszącą mu dotychczas żywiołowość i przypadkowość. To złudzenie znalazło odbicie w różnych utopijnych projektach radykalnej przebudowy świata, przyczyniając się wyraźnie do osłabienia silnego nigdyś poczucia nieuchronnego związku teraźniejszości i przyszłości z przeszłością, wyznaczającego ramy wszelkiej potencjalnej (realnej, a nie wyimaginowanej) zmiany społecznej<sup>30</sup>.

Myślę, że filozofii współczesnej potrzebne jest coś na kształt powrotu do przeszłości, oczywiście nie w sensie odgrzebywania jakichś dawnych reakcyjnych haseł, lecz jako poszukiwanie w tradycji korzeni nowej humanistycznej utopii. Taką możliwość i potrzebę sygnalizował wyraźnie Ernst Bloch. „Bez orientacji, która oznacza zapośredniczenie tego, co powstaje, z wszelkimi tego próbami i przejawami w dziejach [...] — pisał — w świecie teorii pozostaje tylko fantastyka, a w świecie praktyki robota wywrotowa prowadząca do nieobliczalnych w pewnych okolicznościach katastrof, a w każdym razie daremna.”<sup>31</sup>

Przewycięzenie podstawowych ograniczeń myśli konserwatywnej i postępowej to wciąż dla współczesnej filozofii dopiero zadanie do wykonania, kto wie zresztą, czy w ogóle możliwe. Dlatego programem minimum powinna być przynajmniej twórcza obserwacja istniejących od wielu lat filozoficznych kontrowersji wokół stosunku do przeszłości. Do podobnego wniosku doszedł Leszek Kołakowski, przedstawiając plastycznie jeden ze współczesnych wymiarów tego sporu: „Liberałowie i socjaliści europejscy [...] byli systematycznie oskarżani przez konserwatystów o to, że nie potrafią dojrzeć immanentnego zła w sprawach ludzkich albo go wyjaśnić. Zło, stosownie do tej krytyki, uważali oni za błąd techniczny, coś przygodnego, co daje się wykorzenić przez odpowiednią technologię socjalną. Liberałowie i socjaliści z kolei oskarżali konserwatystów o to, iż posługują się teorią nieusuwalnego zła jako pretekstem do zwalczania wszelkich reform, które mogłyby los nasz uczynić znośniejszym i ludzkie cierpienia zmniejszyć. Coś słusznego tkwi bodaj w obu oskarżeniach, skąd też jest pewnie bezpieczniej, by progresiści i konserwatyści współlistnieli w nieustającym konflikcie, aniżeli by jedna z tych nie dających się pogodzić mentalności miała odnieść zwycięstwo ostateczne.”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Por. L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo polityki*. W: tenże: *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 258—261.

<sup>31</sup> E. Bloch: *Czy istnieje przyszłość w przeszłości?* W: *Tradycja i nowoczesność*. Warszawa 1984, s. 26.

<sup>32</sup> L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo polityki...*, s. 255—256.

## 6. Zakończenie

Cały dotychczasowy rozwój ludzkiej cywilizacji to proces nieustannego ścierania się demokratycznych i totalitarnych form ustrojowych, w który, prócz zmieniających się materialnych warunków życia społecznego, zamieszana jest także myśl filozoficzna. Mimo nie kwestionowanego postępu ekonomicznego i technicznego wydaje się, iż istota polityki nie uległa w tym czasie jakiegś zasadniczej zmianie. Większa część społeczeństw nadal egzystuje w błogiej nieświadomości co do rzeczywistych celów działania i mechanizmów funkcjonowania struktur państwowych, a potencjalnie istniejące możliwości autentycznej kontroli społecznej pozostają z reguły nie wykorzystane. Poszukujący własnych postaw wobec zjawisk i procesów politycznych miotają się, tak jak dawniej, między wiarą i niewiarą w „absolutne wartości”, między — jak to określił Leszek Kołakowski — nieustępliwym fanatyzmem a nihilistycznym zobojętnieniem<sup>33</sup>. Taki stan rzeczy pozwala przypuszczać, iż władza totalitarna, znajdująca sobie dotąd jakoś zawsze miejsce wśród tych wszystkich sprzeczności, jeszcze długo będzie towarzyszyć ludzkim poszukiwaniom optymalnej formy organizacji społecznego świata.

Czy rzeczywiście jednak tak być musi? Spojrzenie wstecz, którego tutaj w sposób bardzo syntetyczny dokonaliśmy, raczej nie nastraja optymistycznie. Tym niemniej, w ostatnim czasie pojawiło się szereg elementów jakościowo nowych, które dają jakąś nadzieję na przyszłość. Trudno nie zauważyć stale rosnącej roli tzw. opinii publicznej, która powoli staje się znaczącym elementem gry politycznej, realnie wpływającym — choć pośrednio, a nie w formie zinstytucjonalizowanej — na treść podejmowanych przez rządzących decyzji. Nowym elementem, nigdy dotąd nie występującym z taką siłą, stały się problemy globalne dotyczące całej naszej planety i jej mieszkańców — ekologia, ekonomia, zbrojenia. Coraz większa jest świadomość realnego zagrożenia, jakie pociąga za sobą odsuwanie rozwiązań tych zagadnień w nie określoną bliżej przyszłość, oraz przekonanie o tym, iż nie uda się tego osiągnąć bez pełnego porozumienia się wszystkich zainteresowanych stron. Ostatnie lata przyniosły wyraźne symptomy likwidacji istniejącego od 75 lat dwubiegunowego podziału świata, a co za tym idzie większą niż kiedykolwiek dotąd szansę na pokój w stosunkach międzynarodowych. To istotne, zważywszy, iż motyw

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 263.

zagrożenia zewnętrznego zwykle sprzyjał umacnianiu władzy państwowej, uzasadniając często konieczność nadawania jej totalitarnej formy <sup>34</sup>.

Trudno zgodzić się jednak z powstałą na fali euforii wywołanej przede wszystkim klęską „realnego socjalizmu” opinią, iż z tą chwilą historia ideologicznych waśni i sporów ostatecznie dobiegła końca, a zwycięzcą został jedyny prawdziwy obrońca ludzkiej wolności — liberalizm, który pozostawił wreszcie w pokonanym polu dwóch swoich najgroźniejszych totalitarnych rywali — faszyzm i komunizm <sup>35</sup>. Tak uproszczone spojrzenie na współczesną historię, wyraźnie zabarwione ideologicznie, kryje w sobie niebezpieczeństwo odsunięcia na dalszy plan pytań o rzeczywistą istotę władzy politycznej — jej źródła, formy sprawowania i stopień poddania społecznej kontroli. Tymczasem właśnie w tym punkcie, jak sądzę, szukać należy ewentualnych gwarancji i zabezpieczeń przed odrodzeniem się dawnego lub narodzinami nowego totalitaryzmu.

Pozytywna ocena zasług liberalizmu w walce z różnymi odmianami dogmatyczno-utopijnego realizmu i kolektywizmu nie zmienia faktu, iż w swoim stosunku do społeczeństwa i polityki kontynuuje on w dużej mierze podstawowe grzechy własnej młodości — przede wszystkim naiwną wiarę w łatwość racjonalnej przebudowy świata na podstawie pewnych niezmiennych i możliwych do ustalenia przez rozumowanie reguł logiki społecznej. Nieuchronną konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie, że totalne zwycięstwo idei liberalizmu gwarantuje optymalny kierunek i tempo rozwoju społecznego, a każda inna tendencja proces ten blokuje lub opóźnia. Tak silne przeświadczenie o swej własnej nieomyślności, bliskie w formie postawie filozoficznych realistów, musi budzić poważne wątpliwości. Myślę, że zanik samokrytycyzmu wśród zwolenników myśli liberalnej jest w dużej mierze rezultatem istniejącej przez wiele lat stosunkowo komfortowej sytuacji, w jakiej się znaleźli, gdy ewentualne spory i dyskusje wewnętrzne przesłaniała niezbyt skomplikowana polemika z wrogiem zewnętrznym numer jeden — systemem „realnego socjalizmu” i jego ideologią. Przeciwwstawienie chorym społeczeństwom zamknię-

---

<sup>34</sup> Na ścisłą zależność między stanem stosunków globalnych w świecie a systemem sprawowania władzy wewnątrz poszczególnych państw zwrócił uwagę Martin Buber. Jego zdaniem, „w wypadku trwałego, prawdziwego i twórczego pokoju między narodami, z pewnością zmalalaby istotnie supremacja zasady politycznej nad społeczną”. Zob. M. B u b e r: *Między społeczeństwem a państwem*. „Więź” 1983, nr 11—12, s. 54—55.

<sup>35</sup> Hasło końca wieku ideologii, wymyślone niegdyś przez Raymonda Arona, odżyło w końcu 1989 roku za sprawą ogłoszonego na łamach amerykańskiego pisma „The National Interest” tekstu Francisa Fukuyamy, który wywołał liczne komentarze i polemiki na całym świecie. Zob. F. F u k u y a m a: *Czy koniec historii?* „Polityka” 1990, nr 7, s. 11.

tym modelu zdrowego społeczeństwa otwartego<sup>36</sup> na wiele lat (a dla niektórych na zawsze) rozwiązało problem, spychając na dalszy plan poważniejsze pytania o istotę tej „otwartości”. Jest tymczasem wiele powodów, by uznać, iż proponowany przez liberalizm model państwa — wbrew przekonaniu wielu jego bezkrytycznych apologetów — kryje sam w sobie poważne niebezpieczeństwa<sup>37</sup>.

Zbyt łatwo chyba poszła w zapomnienie tragiczna katastrofa przedwojennej zachodnioeuropejskiej demokracji, która ujawniła przecież w sposób ewidentny dwa zasadnicze złudzenia wyrastające z filozofii liberalnej. Pierwszym z nich było przeświadczenie, że zdecydowana większość ludzi aktywnie uczestniczy w polityce, udzielając poparcia tej czy innej partii. Ruchy totalitarne wykazały, że biernie i zdezorientowane politycznie masy mogą bez trudu zdobyć większość w demokratycznie rządzonym państwie. Drugim złudzeniem była wiara w rzeczywistą społeczną reprezentatywność parlamentu i innych kluczowych instytucji politycznych. W praktyce okazało się, że demokratyczny rząd opiera się w równej mierze na milczącej aprobachie i tolerancji obojętnych i niemych warstw ludności, co na realnie istniejących i wystawionych na widok publiczny instytucjach i organizacjach. Głębsza przyczyna obu tych rozczarowań tkwiła w samej strukturze kapitalistycznego modelu państwa i obywatela. Zdaniem Hannah Arendt „oparte na konkurencji, zachłanne społeczeństwo burżuazyjne wytworzyło apatię, a nawet wrogość do życia publicznego, nie tylko i nawet nie przede wszystkim wśród ludzi tej warstwy, która była wyzyskiwana i wyłączona z aktywnego uczestnictwa w sprawowaniu rządów, lecz głównie w swojej własnej klasie”<sup>38</sup>.

Likwidacja totalitarnego zagrożenia nie jest możliwa, nawet w najwyższych rozwiniętych krajach świata, bez zmiany istoty władzy politycznej, polegającej na jej rzeczywistym uspołecznieniu. Nie w sensie naiwno-anarchistycznym czy formalnoprawnym, lecz poprzez stopniowe stworzenie sytuacji, w której wzrastać będzie samowiedza jednostek tworzących społeczeństwo i ich autonomia, rozumiana jako zdolność do świadomego sterowania swoim własnym losem i wpływu na otoczenie<sup>39</sup>. Lu-

<sup>36</sup> Niewątpliwie ten punkt widzenia utrwalił najsilniej w świadomości socjologicznej i potocznej Karl Popper swoją pracą *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogość* (1945). W Polsce podobne ujęcie pojawiło się już w 1946 roku w artykule Jana Strzeleckiego *O socjalistycznym humanizmie*, który stał się pretekstem do toczącej się w latach 1946—1947 publicystycznej dyskusji na temat zagadnień ustrojowych. Zob. J. Strzelecki: *O socjalistycznym humanizmie*. „Wiedza i Życie” 1946, nr 4—5, s. 350—361.

<sup>37</sup> Por. L. Kołakowski: *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*. W: tenże: *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 155—177.

<sup>38</sup> H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*. T. 1. Warszawa 1989, s. 250—251.

<sup>39</sup> Na autonomię jednostki, według bardzo odpowiadającego mi ujęcia

dzie tego typu, z jednej strony, dzięki swojej aktywności będą mogli w większym niż dotąd stopniu utożsamić się z obcym im dotąd całkowicie państwem, z drugiej, będą w sposób trwały i naturalny impregnowani na wszelkiego typu demagogie. Liberalizm nie daje żadnej perspektywy tego typu przekształceń, wręcz przeciwnie, praktycznie konserwuje obowiązujący przez wieki prymat zasady politycznej nad społeczną mimo istniejących formalnie rozwiązań (parlamentaryzm), mających gwarantować podmiotowość społeczeństwa. Blokuje zatem możliwość stopniowego ograniczenia politycznego aspektu władzy, jej siły i zakresu, aż do całkowitego przejścia rządu w administrowanie. Tymczasem właśnie ten element wymieniany bywa często jako kryterium postępu w procesie historycznej metamorfozy państwa<sup>40</sup>. Bez zmiany samej istoty władzy politycznej nie ma możliwości nadania jej autentycznego społecznego sensu. Nie jest rozwiązaniem technokratyzm (przejęcie władzy przez ekspertów), nie do przyjęcia jest też pogłębiający alienację władzy politycznej model decyzyjonistyczny (pełnia władzy w rękach zawodowych polityków)<sup>41</sup>. Chodzi o zasadniczą zmianę jakościową, której rezultatem będzie — jak to określił Charles W. Mills — przekształcenie się społeczeństwa mas w społeczeństwo publiczności<sup>42</sup>. „Naszą centralną ideą musi być idea społeczeństwa, w którym wszyscy ludzie dysponowałiby samodzielnie rozumem, których samodzielne rozumowanie miałyby strukturalne konsekwencje dla ich społeczeństwa, historii, a stąd dla ich własnych losów życiowych.”<sup>43</sup>

Przyjęcie bez zastrzeżeń optymistycznej tezy, iż liberalizm jest jedynym i ostatecznym rozwiązaniem ideologicznych problemów ludzkości oznaczałoby w praktyce uznanie tych wszystkich, którzy widzą społeczne ograniczenia i wewnętrzne zagrożenia tkwiące w tej doktrynie, za — delikatnie mówiąc — odbiegających od pewnej obiektywnej rozumowej normy. Tymczasem już samo założenie, iż taka norma istnieje, jest po

---

Roberta Younga, składają się cztery elementy: racjonalność, samowiedza, siła woli i autentyczność. Zob. R. Young: *Autonomy and Socialization*. „Mind” 1980, No. 89 (przedruk: „Prezentacje” 1981, nr 3, s. 21—26).

<sup>40</sup> Mam w tym momencie na myśli zwłaszcza punkt widzenia Martina Bubera, choć podobny kierunek refleksji znajdziemy w wielu pracach Marksa. Jego zapowiedź przyszłego roztopienia się państwa rewolucyjnego w wolnym społeczeństwie Buber określa jednak jako „wizję eschatologiczną”. Por. M. Buber: *Między społeczeństwem a państwem...*, s. 54.

<sup>41</sup> Szerokie uzasadnienie tej tezy przedstawił Jürgen Habermas, proponując jako wyjście tzw. model pragmatyczny, zakładający konieczność wzrostu świadomości społecznej i uwzględniający szczególną rolę opinii publicznej. Zob. J. Habermas: *Unaukowna polityka a opinia publiczna*. W: tenże: *Teoria i praktyka...*, s. 402—422.

<sup>42</sup> Zob. C. W. Mills: *O polityce*. W: J. Mucha: C. W. Mills. Warszawa 1985, s. 255—256.

<sup>43</sup> C. W. Mills: *O rozumiewalności*. W: J. Mucha: C. W. Mills..., s. 249.

prostu błędne — nie ma możliwości opisanie w postaci jakiegoś zbioru konkretnych norm, statycznego modelu, ideału, jakim jest społeczeństwo otwarte. Każda tego typu próba, jak pokazuje historia, grozi reanimowaniem politycznego przymusu (w celu wcielenia w życie lub obrony przed wrogami zaprojektowanego *a priori* ideologicznego obrazka). „Irracjonalizm jako odzew na racjonalizm mówi tylko ukradkiem o tym, na co tamten jest ślepy” — jak zauważył Martin Heidegger<sup>44</sup>. Dlatego też np. pozornie nielogicznej kontestacji młodzieży Zachodu z końca lat sześćdziesiątych nie można wyjaśnić bez gruntownej analizy mechanizmów funkcjonowania rodzącego się modelu społeczeństwa konsumpcyjnego, a tym bardziej sprowadzić do chwilowego wybryku garstki znudzonych nauką studentów, którzy naczytali się zbyt wiele Marksa, Trockiego i Mao.

Nie ma zatem i nie może być jednoznacznej odpowiedzi na pytania wynikające z omówionych tu sporów — w określonych warunkach historycznych i społecznych różne koncepcje filozoficzne, społeczne i polityczne (realistyczne i nominalistyczne, utopijne i ideologiczne, indywidualistyczne i kolektywistyczne, konserwatywne i progresywne) mogą stanowić — choć w niejednakowym stopniu — zagrożenie demokracji i podstawę rządów totalitarnych. Takie są konsekwencje każdego bliższego sojuszu filozofii z polityką. Dlatego niezwykle ważne jest istnienie stałego rzeczywistego dialogu między odmiennymi wizjami istnienia i rozwoju świata społecznego — dialogu, który wykluczy tak niebezpieczny zazwyczaj monopol na prawdę. Potrzebna jest filozofia, która obnażając w sposób bezwzględny dogmatyczne skłonności polemizujących ze sobą stron, uczyć będzie syntezy najbardziej wartościowych wątków przeszłości z twórczym myśleniem o przyszłości, kompromisu między pozytywnymi aspektami wiary w absolutyzm podstawowych norm moralnych a ideą tolerancji wynikającą z zasady relatywizmu, łączenia gorącego krytycyzmu utopii z konstruktywną zachowawczością ideologii, a wreszcie właściwego rozumienia wolności jako zaprzeczenia skrajnego indywidualizmu i kolektywizmu.

Taka filozofia nie może stawać jednoznacznie po którejkolwiek ze stron — oznaczałoby to w praktyce jej kres. Jej zadanie polegać powinno na wspieraniu wzajemnej krytyki tych przeciwstawnych sobie nurtów oraz na przygotowywaniu w ten sposób w sferze duchowej ich pojednania w rzeczywistości. W tym kontekście aktualne pozostaje stwierdzenie Kanta, pierwotnie odnoszące się do konfliktów między obiektywnym rozumem racjonalistycznego dogmatyzmu a subiektywnym myśleniem angielskiego empiryzmu, iż „otwarta pozostaje jedynie droga krytyczna”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Halle 1927, s. 136.

<sup>45</sup> Por. M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu...*, s. 401.



Już przed ponad wiekiem niemiecki poeta Heine ostrzegał przed niedocenianiem destrukcyjnej siły idei. Koncepcje filozoficzne stworzone w zaciszu naukowych gabinetów mogą kiedyś zniszczyć cywilizację. „Lecz jeśli rzeczywiście profesorowie mogą mieć taką fatalną moc, dlaczego by jacyś inni profesorowie lub przynajmniej myśliciele (a nie organa jakiejś władzy) nie mogli sami ich rozbroić”<sup>46</sup> — pyta z nadzieją Isaias Berlin w swoim głośnym eseju o wolności.

Oczywiście — jak trafnie zauważyła Simone Weil — jednym z podstawowych warunków rzeczywistej i trwałej ucieczki od totalitaryzmu jest podniesienie ogólnego poziomu intelektualnego społeczeństw przyszłości, bez czego trudno wyobrazić sobie skuteczne wyjaśnianie i rozładowywanie wszystkich urojonych przyczyn sprzeczności i konfliktów<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> I. Berlin: *Dwa rozumienia wolności...*, s. 236.

<sup>47</sup> Por. S. Weil: *Myśli*. Warszawa 1985, s. 116.

Збигнев Каптыка

## ФИЛОСОФСКИЕ КОРНИ ТОТАЛИТАРНОЙ ВЛАСТИ

### Резюме

Предмет рассуждений статьи — это влияние философии на возникновение, существование и отмирание одного из специфических видов политической власти — тоталитарной власти. Анализируя в общих чертах четыре основных исторических спора, отражающихся на реляциях между философией и политикой (реализм против номинализма, идеология против утопии, коллективизм против индивидуализма, консерватизм против прогрессивности), автор пытается показать область, механизм и направления воздействия человеческой мысли на общественную действительность. Исторические примеры являются только иллюстрацией попытки диагноза современной обстановки, без которой трудно представить себе возможность окончательной ликвидации тоталитарной угрозы — постоянно реальной несмотря на некоторые оптимистические симптомы, какие принес конец 80-х и начало 90-х годов.

Заклученная в работе критическая оценка аргументов, выдвигаемых разными философскими ориентациями, сталкивающимися в настоящее время в споре о новый политический облик мира, позволяет сделать вывод, что необходима альтернативная философия, которая беспощадно, обнажая догматические склонности полемизирующих сторон, будет учить синтезировать наиболее ценны мотивы прошлого с творческим мышлением о будущем, добиваться компромисса между позитивными аспектами веры в абсолютизм основных нравственных норм и идеей толерантности, вытекающий из принципа релятивизма, соединения горячево критицизма утопии с конструктивным консерватизмом идеологии и, наконец, правильному пониманию свободы как отрицания и крайнего инди-

видуализма и коллективизма. Возможный успех этого способа мышления, означающий действительное и постоянное бегство от тоталитаризма, требует, однако, повышения общего интеллектуального и нравственного уровня обществ будущего — без этого трудно представить себе правильное объяснение и разряжение всех мнимых причин противоречий и конфликтов.

Zbigniew Kantyka

## THE PHILOSOPHICAL ROOTS OF TOTALITARIAN POWER

### Summary

The principal problem matter considered here is the influence of philosophy on the genesis, existence and decline of one of the specific variants of political power — totalitarian power. Basing on a brief analysis of the basic historical controversies shaping the relation between philosophy and politics (realism versus nominalism, ideology versus Utopia, collectivism versus individualism, conservatism versus progressiveness) the author endeavours to demonstrate the scope, mechanism and direction of action of human thought on social reality. Historical models serve merely as illustrations in the attempt to diagnose the contemporary situation, without which it is difficult to imagine the possibility of a definitive rooting out of the totalitarian threat — still very real despite certain optimistic symptoms appearing at the turn of the nineteen eighties and nineties.

The critical evaluation put forward here of the arguments formulated by various philosophical orientations, struggling in contemporary times to offer a new political shape for our world, leads to the conclusion that what is needed is an alternative philosophy, which with an unbiased exposure of the dogmatic intentions of the opposing sides will be able to construct a synthesis of the most valuable elements from the past conjoined with creative thinking about the future, a compromise between the positive aspects of belief in the unquestioned rightness of basic moral norm and the ideas of tolerance resulting from the principle of relativism, linking the fierce criticism of Utopia with the constructive conservatism of ideology, and finally a radical understanding of freedom as the contradiction of both extreme individualism and collectivism. Ultimate success for such a way of thought, containing a real and permanent break with totalitarianism would require, however, a raising of the overall intellectual and moral level of the society of the future — without this it is impossible to envisage effective elucidation and defusing of all the imaginary causes of controversies and conflicts.